

論文

「近代の超克」をめぐる対話

—「後学」論争を超えて—

桑 島 由美子

要 旨

90年代に中国で「後学」と呼ばれた「ポストモダン」の定義は、中国にその概念を持ち込んだアメリカの理論家フレデリック・ジェイムスンやフランスのリオタールに倣い、主に「後期資本主義社会の文化をどう認識するか」という意味で用いられ、それは今日の「近代化イデオロギー」の根拠となる「モダニティ」の文化価値をめぐる問題と重なっている。80年代には改革前の中国社会主義の実践を封建的伝統に擬え、民主化運動においては「反封建」が掲げられたように、80年代の「新啓蒙主義」は西欧の資本主義的モダニティを指していた。ところが90年代に入ると、逆に知識界では「伝統への回帰」という現象が起き、一連の論争を経て、西欧的価値に対する懐疑と中国の歴史社会的コンテクストに即した近代化が、知識界においては一つの「共通認識」となったが、この価値転換の契機はどこにあるのだろうか。

日本のポストモダンと比較すると、中国でのその展開は、実践的、社会機能的な側面が強く、西欧文化理論の移入にも顕著な特色が見られる。西欧体制内部の批判的知性（ポストモダン）を、中国では新しいナショナリズムの言説として転用した側面から、逆に体制擁護、保守的な色彩を強く持つようになった。その結果、文革や80年代新啓蒙主義運動について何ら総括がなされないまま、89年に「歴史が終結」し、90年代からポスト新時期が始まるとして、（戦後の日本と同じように）高度経済成長への発進を進め、その結果として「モダニティ（現代性）」の内実は封印されたのである。この歴史的経緯は「モダニティ」の封印という意味で、かつて戦時中、1942年に京都学派を中心とした文壇の知識人によって議論され、日本のポストモダンの先駆けとされる「近代の超克」論争に似た側面がある。

一方において、80年代半ば以降、学術界でも、ポストモダンの語彙や観点は幅広く受容され、学術界では日本の「近代の超克」論争への関心も再び浮上して来ている。「後学」論争への省察と、論争に関わった学者、批評家の近年の著作を通して、今後の展開について考えてみたい。

キーワード：「後学」論争 近代化と現代性（モダニティ） 日欧中の対話
京都学派第二世代

序

以下の文は、筆者が2008年3月、北京の一橋大学如水会講演会で行った講演の要旨である。講演会当時、北京社会科学院文学研究所で研修中であり、研究テーマは改革解放時期の思想動向についてであった。その後数編の学術論文を寄稿し、テーマ自体は深化発展したが、この講演会は、学会では無いため、比較的平易な内容になっている。また後編の翻訳論文は、いわゆる『後学論争』に於いて展開された文化批評の中で、特に注目すべき内容を具えていると考える。

《1》中国における「後学」

ここでポストモダンと絡んでキイタームとなるグローバリゼーションという言葉は、通常感覚では60年代の環境保護運動や、カナダの社会学者マクルーハンの電子メディアの技術革新による世界構造と認識の激変を予言した「グローバル・ヴィレッジ」という用語にその起源が求められ、地球保護とテクノロジーの革新に強く結びついていた。実際に「グローバリズム」という言葉が誕生した第二次大戦中の時期に、歴史家トインビーがはじめて「ポストモダン」と言う言葉を使い、事実上今日のグローバリズムの意味内容に近い、「世界の一元化」を展開したことなどから、この二つのタームの歴史的関係と、その本質を伺うことができる。

現代中国におけるポストモダン論争は、中国語では「後学」論争と呼ばれ、今日の「近代化イデオロギー」と「モダニティ」の見直しをめぐるその論争の意義は、90年代に入りグローバリズムの衝撃に直面した中国の危機感の表現でもあり、比較的長期にわたって議論され、90年代批評界を席捲する論争となった。中国ではグローバル化が重層的に重なる現実の中で、ポストモダン状況の中で「近代化や近代性」を論じるという複雑な展開になっている。

また、90年代にはアジアが自立した市場としての文化的影響力を見せ、越境文化的な現象によって、80年代の「近代化（現代化）」という主題が「近代性（現代性）モダニティ」に取って変わったのが90年以降の状況であり、その「モダニティ」の中身が、かつては「西欧近代の普遍的諸価値」にあわせて中国の成熟度を測定するようなものであったこと、に対する深い反省が起きて来る。ポストモダン（ポストコロニアル）に関連して中国で最も影響力の大きかった著作を三つに絞るとすれば、まずその概念を中国に導入したフレデリック・ジェイムスンの「当代西方文化理論」エドワード・サイードの「オリエンタリズム」フランクフルト学派の中でも、アドルノ・ホルクハイマーの「啓蒙の弁証法」が挙げられる。それらは、中国で論争の焦点となった「後期資本主義の文化に対する認識」、「民族主義・西欧中心主義

批判」，ポスト「新啓蒙主義」に対応し，「文化大衆化」や「民族主義」という，歴史的には危機的な状況が背景にあり，啓蒙主義と文化政策（官製キャンペーン）が複雑に絡む問題として立ち現われてくる。

プレモダン的な現実を多く抱え，不均衡な多層的発展の途上にある中国で，なぜポストモダンなのか，という疑問も出てくる。あるいは狭義での，芸術の分野に限定されたポストモダン，一時期，海外（ビエンナーレなど）で高く評価された中国の前衛芸術（先峰芸術・現代アート）新時期文学のメルクマールとなる先鋒文学などは，官製プロパガンダの規範を崩壊させる役割を果たしてきた。ここでは，主に90年代の言論・文化状況との関わりに限定するが，それは日本と同じく，時に保守の言説となり，また体制批判の言説となり非常に両義的に機能している。80年代までは，文学，哲学，美学などで扱われていた自我省察，歴史，文化，社会に関わるテーマが，もともとは中国で未発達であった「社会学」（社会理論）にシフトしつつある。中国の学者がアメリカ社会科学全般のイデオロギー性に強い関心を持っていること，それは学問研究の域を超えた影響力を中国にもたらし，その語彙と観点が豊富に取り込まれて，新しい規範になって来ている。

日本のポストモダンに関する関心も，柄谷行人，子安宣邦，高橋哲也等の紹介，西欧の思潮をいかにして，日本的コンテクストの中に取り込んだのか，という中国で言う西欧思潮の「本土化」の問題として関心を持たれている。

《2》80年代の文化状況・知識界の動向

中国では民主主義に対する理解は主として「形式民主」とりわけ法律制度の建設に集中し，毛沢東時代の大衆運動に対する経験から民衆の広範な参加を専制主義の温床と見なしている。

80年代の啓蒙主義と文化熱の雰囲気をよく伝えているのは，社会現象になったといわれた『河殤』（黄河文明への挽歌・沈魂歌）で，竜，長城，黄河など中国の民族統合のシンボルを抑圧，保守性，停滞という角度から主体的に読み替え，さらに科学技術上の発明を断続させ，中国が資本主義を発達させなかった歴史を憂い，歴史的停滞の原因を進取の気性に富む海洋文明（＝青い文明）と対極にある閉鎖的な内陸文明（＝黄色い文明）に帰し，その支柱である儒教を批判したものである。社会主義は封建社会（＝停滞）であり，西欧国家は近代社会そのものと見なされている。ここに象徴的に示されるように，「新啓蒙主義」は西欧の資本主義的モダニティを指し，それは改革前の中国社会主義の実践を封建的伝統に擬えるというメタファー（比喩）の手法を採用していた。そしてこの「新啓蒙主義」は，中国における最も影響力のある「近代化イデオロギー」となり，やがて，社会状況の変化，80年代後半から

の商業化、世俗化の進展によって知識人の間に亀裂を生じさせ、その保守的な部分は体制内の改革派、テクノクラート、新保守主義の御用理論家となり、ラディカルな部分は政治的反対派を形成して、西欧流の民主化改革を要求し、知識階層の価値の分化が起こってくる。

「中国のポストモダニズムは希望を市場化に託している。」¹——と言われるように、90年代、事実上中国は、「市場社会」つまり全ての運営ルールを市場の軌道に合わせることによって、「新しい統治イデオロギー」の再建を完成させる。新しい社会形態を中立的でイデオロギーに支配されない「新状態」と解釈し、80年代文化運動の主力を担った青年知識人は多くは商業化、消費主義、俗文化主流を容認する集団利益傾向が見られた。このような知識界の「言説の転換」については、(「世俗化」の対立項は「人文精神」) 抽象的な「人文精神の失墜」という統括がなされ、一部は国学研究など純学術研究、伝統文化へ回帰する文化保守主義的傾向が見られ、様々に分岐した。

《3》「後学」の歴史認識

「後学」という造語は、中国語圏だけで見られる、思潮としての西欧の現代思想の総称で、ポスティズムは、欧米諸国では体制批判などに用いられる最も先進的な思潮・言説群が、中国大陸では逆に、新しいナショナリズムの言説と理解され、90年代以降の中国の政治的「保守主義」の旗振り役を果たしている、世俗化が進み矛盾を露呈しはじめた社会状況を合理化するために利用されているとして、内外から批判されたのが、いわゆる90年代「後学」論争である。ポストという言葉は北京の学術界で流行し、ポスト工業化社会、ポスト冷戦、ポスト革命、ポストエリート、ポスト啓蒙など、やや自嘲ぎみに用いられた。これと連動するように「歴史のおわり」「近代文学の終焉」「民族主義の神話」といった認識が見られ、ポストという接頭辞は、線形の歴史段階論を踏まえた、西欧歴史観の一元的決定論を内に孕んでいた。かつてアメリカの新保守主義の基本的イデオロギーは、資本主義社会におけるモラルの再建であり、消費主義による道徳崩壊をプロテスタンティズムの原点から批判してきた。80年代には批判をやめ、90年代には、資本主義こそが人類唯一の発展目標であるとして熱烈にそれを支持、擁護する立場を取り、アメリカでダニエル・ベルが「イデオロギーの終焉」、ソ連崩壊を受けてフランシス・福山が「歴史の終結」を唱えたのもこのような背景がある。

89年を一つの区切りとする「ポスト新時期」という文学史上の区分は、89年で「歴史がおわり」、90年からポスト新時期が始まるとして、高度経済成長への発進を進めるための歴史観と不可分となる。またその結果、近代における社会主義の伝統やその内部改革である80年代の民主化運動（新啓蒙運動）、提示された「モダニティ」の意味は封印され、ポストモダン批判者は、これを「モダニティ」の危機ととらえ、中国側の現状肯定のための、歴史認識

がそれを隠滅していると指摘する。「モダニティ」という概念は、欧米、中国の研究者により、「伝統」と対峙して用いられ、近代思想史の領域では、ベンジャミン・シュウルツが「伝統」と「近代」の「二項」対立について、示唆に富んだ分析を行っており、またアメリカの中国研究を包括的に批判したポール・コーエンの「知の帝国主義」ではジョゼフ・レベンソンの『儒教的中国とその運命』における「伝統」と「近代性」の二項対立が、批判の俎上に上げられる。中国の近代は、「伝統」がモダニティによって一方的に侵食されていく過程と見ることは出来ないという含意があり、新左派は改革前の社会主義の実践の中に、保守派は伝統文化の中に固有の原理を求め、いずれも「西欧的モダニティ」を普遍的価値とすることを否定する方向に向かう。

「後学」論争は香港の『二十一世紀』という批評媒体を中心に展開され、中国でも総括がなされていない。なぜ中国の知識界は保守化したのか、ナショナリズム、そして排外的な民族主義も、近代史における伝統的なそれとは違って、いわばグローバル化の副産物として新たに生じてきた。中国においてサイド、ホミ・バーバ、スピヴァクなどのポストコロニアル理論のもとで結果として孵化したのは「第三世界批評」であり、「本土文化建設」、即ち、中国の第三世界理論にはフォーコーの「知識－権力関係」グラムシの「覇権」のタームも影響を与えていると言われる。外来的な原理、文化は、中国の文脈にあわせて意味転換が行われるが、晦渋で難解なポストコロニアル理論は、「本土化」の過程で、むしろ単純化されており、原著が刊行されてから20年遅れて中国で紹介されたエドワード・サイードの「オリエンタリズム」は特に反響が大きく、西洋中心主義、文化帝国主義などが知識界で広く認知されるようになった。また80年代には普遍的に西欧流の近代化の道を信じていたのが、ウェーバーの「プロテスタンティズムと資本主義の精神」が紹介されたことで、中国においても近代化には文化面での徹底した変革が必要だと認識され、儒教資本主義など文化相対主義から、「普遍主義」そのものに対する懐疑が芽生えて来る。また新左派の論客である汪暉は香港でアジア金融危機を体験したことが、自分の転換、新しい出発点になったと述懐している。

「後学論争」の中で、真剣に論議されたのは、「新啓蒙主義」の是非であった。またポストモダンと言う語彙は、北京大学で85年に、アメリカのマルクス主義批評家、理論家であるフレデリック・ジェイムスンが「当代西方文化理論」という集中講義を行い、当初から文化を解釈する新しい理論として受け入れられた。90年代、従来とは次元の異なる文化・社会状況を読み解くための系統的知識としてポストモダンが急速に浸透し、系統的でなく、一つの著作や語彙が突出し、(東方主義)諸子百家などと言われるように、多くの学説が乱立する。

かつて伝統文化を否定して全面西洋化を謳った五四文化運動が改めて激しい批判にさらされ、共産党の文化(官製文化)が凋落した後、アメリカ式俗文化がその空白を埋めていることについての批判などが噴出し、また文革の時のような文化による政治支配への反省から、

文化多元化が提唱されたのに、グローバル化は市場万能という市場原理による価値の一元化、文化一元化を生んだという認識も出て来る。経済的な豊かさの代償としての文化的道徳的頹廃、支配的なシニシズムの批判や、一元化支配としてのグローバリズムの本質主義への強い危機意識が見られる。

アメリカのアカデミーにおける、知識構造、ディシプリンについて、アメリカでは国策と関わりの深い、地域研究的な枠組みの中で、アジアの近代文学は歴史資料が政治事情とされ、「中国学」における近代文学は周縁化され、全て中国特殊論として扱われ、普遍化されることがない。アジアの「近代経験」が持つ普遍性の省察は行われず、「主題先行」で政治社会学的に批評され、中国の現代文学は共産党のイデオロギーに服従するものとされ、その芸術的価値は正当に評価されない。一方で到底現代中国文学を代表するとは思われない芸術性の低い作品も、反体制的なもの、センセーショナルな内容は評価され、中国図像の俗流化の問題点は、西欧白人中産階級的主流イデオロギーによって、グローバル化文化権力の創造した「中国」に関わる「知識」が、中国政治を再生可能な文化商品に変えたことである。文化資源としての「中国政治」、中国の特殊な政治境遇に関わる大規模な文化生産が、すでにグローバル資本の運営にとって必要不可欠な資源になっており、外国資本が導入されてから、西側の東洋趣味に合わせて作られた第五世代監督の「オリエンタリズムの意識的構築」などが事例として挙げられる。エギゾチズムや民族情緒は商品価値を高めるため評価される一方、知的従属と、中国イメージの倒錯が進行している。

《4》植民主義とは何か

ポストコロニアルとは、過去の植民地時代の痕跡ばかりでなく、西欧が後期資本主義に入り、非西欧を支配するための特殊な文化コントロールについて分析する理論でもあり、「文化の属領化」とも呼ばれる。張頤武は、中国本土知識人は、西欧アカデミーに身を置く、趙毅衡²らの「訓導」と、第三世界理論は、「新保守主義」「民族主義」であり、それらは理論価値の欠如した二流の作法で、まじめに対応する価値もないとする態度に、十分に「ポストコロニアル性」が表現されていると批判している。西欧イデオロギー合法化の基本戦略が、「普遍性」であること、自由化と市場化は近代化という「価値優先」の言説欲望であり、一方的な「中国イメージ」の構築は「政治優先」の言説欲望である。

中国知識人が「ポストモダン」のコンテキストの中で「ポストコロニアル」問題の処理に専心しており、「中国を解釈する」手段として用い、「実践意識」を確立するとともに、「後学」は具体的な社会現象、文化状況の解釈に終始し、文化解釈の進行を堅持し、テキスト分析と思潮の方向性に着目してきた。中国では「ポストモダン」理論が80年代に起こったときから、

常に解釈活動に身を置いた結果、それが抽象、虚幻の学に化すことがなかったし、不断に「中国を解釈する」可能性を探し求めてきたことに意義がある。解釈に有用な方法論や概念を移入しているのは、実用主義であり、インドなどで進行中のポストコロニアル批判と同じく西側への「対抗性」を自負するものである。

ポストコロニアリズムは、旧植民地独立後、文学をはじめとする表象芸術の研究領域において、かつて植民地支配を受けていた地域と共同体社会の中で生み出された様々な表象に着目し、植民地時代の傷痕や遺制がどのように刻印されているか研究する学問であり、西欧の非西欧に対する覇権における、三つの歴史的段階の最後の局面を現している。最も早くは領土侵略と移民政策の採用、これは「殖民主義」と呼ばれ、第二次大戦後、民族独立が勃興し、西欧は政治コントロールを転用して経済的搾取と結合させたが、これは「新殖民主義」と呼ばれた。西欧がポスト工業時期に入ると、市場に対する需要は、原料の需用をはるかにしのぎ、非西欧諸国は、あるものは西欧に追いつき、あるものは富裕レベルにおいて西欧を追い抜き、最終的に西欧が非西欧をコントロールする手段は文化的優勢（優位）となり、地政学（ゲオポリティック）は、地政文化学に取って変わるようになった。この新しい西欧の覇権が「ポストコロニアリズム」と呼ばれ、これに対する分析もポストコロニアリズムと呼ばれる。

この歴史的な三段階において、殖民時代は、武装抵抗、新殖民主義に対しては民族経済の振興、第三世界の政治・経済的連繫、をすすめ、今日のポストコロニアリズム（文化覇権）に対しては、全力で「本土文化」の発達を提唱している。しかし、ポストモダンとポストコロニアリズム導入の危険な側面は、ポスト構造主義によって、自国の薄弱な人文伝統を崩壊させ、ポストモダニズムによって俗文化による統括の合理性を認め、民族主義的な「本土化」の宣揚がエスカレートすることにある。たとえば、いまの中国は、「全地球的なポストコロニアル・コンテクストの構成する権力関係」と「西欧モダニティ言説の文化覇権」について語り、それを中国統一思想に変え、中心主義と体制維持を強化していると批判されている。

また国策としての民族主義によって、人為的な政治と商品経済のもとで、民族情緒、民族の特色、民族の伝統など全てが道具化され、本来強烈な政治情緒であるべき民族情緒が、今日の中国では普遍的な政治的無関心と共生している。また中国側がポスト新時期文化発展の根拠としている「民間文化」と官製イデオロギーとは緊密に結ばれていて、強い反知性的色彩を持つと危惧している。

「第三世界批評」「第三世界文学」という概念は、主に北京大学の張頤武やフレデリック・ジェイムスンが提唱している理論で、被侵略経験と長期にわたって「半植民地」状況にあったと歴史を総括し、第三世界から第一世界を乗り越える理論として提唱されている。フレデリック・ジェイムスンは「多国籍資本主義時代における第三世界文学」と題した公演の中で、

多国籍資本主義というカテゴリーを文化や文学の研究に導入した。ポストモダン³は批評目的のために奉仕する概念で、文化・芸術と社会制度との深層ロジックに着目したとき、そこに「後期資本主義」の特殊な文化コントロールが明らかにされる。それは、多国籍資本主義の経済活動の、文化上における表現であり、「外延」「外側」としての第三世界が第一世界に対するところの特殊な修辞法（レトリック）として存在し、そのために中国が自己のポジションを示す国家言説ともなっている。

《5》グローバリズム批判

張頤武³によれば、グローバル化は単に「市場万能のイデオロギー」ではなく、この市場が完全に西欧式のゲーム・ルールに則って運ばれ、その価値観と認識論が完全に西欧資本主義の「自由・民主・人権」の主流イデオロギーに則って、コーディングされることを要求している。また中国は確かに未発達で貧しく、今尚複雑な経済問題を抱えている。しかしこれらの問題は単に「時間上の停滞」の結果ではなく、当代の「グローバル化」自身の災禍でもあると述べている。汪暉は、経済グローバル化が進展しても、依然として国民－国家システムがその政治的保障となっていることは変わらず、逆にグローバル化の中の利益単位として、国民－国家の存在が一層際立つことになったが、資本の活動過程の分析、文化のグローバル化への対応など、様々な問題が山積してきている。計画経済/市場経済の二元論では、「市場」概念は「自由」の源泉と想定されているが、この概念は、市場と市場社会との区別を曖昧にしておき、もし市場が価値法則通りに作動する透明な交換の場であるなら、市場社会の運営は生活の全てを支配し、独占的な上部構造と不可分のものとなることは明らかで、「市場＝自由」という現代中国知識界の政治的想像力（イマジネーション）を支配する経済的自由については、あらためて定義し直すべきではないだろうか、と述べ、果たして市場は自由の源泉かと疑問を呈している。

《6》モダニティと歴史批判について

「西欧的モダニティ」とは何かという議論では、中国の89年の事件について、それは政治的危機であり、「モダニティの危機」であったが、モダニティは瓦解したわけではない。またポストモダンとは、ある時期におけるモダニティの自己調整である。また歴史区分については文革を歴史的にどう位置づけるのか、という議論がなされ、92年にポスト新時期が一つ概念として検討されたとき、それは89年以後の文学の転型を意味した。ポスト新時期理論家が「新時期」の歴史的特殊性を確定するとき、発生時期は76年10月の四人組打倒の闘争で

あるとしている。(文革の終焉)新時期の第二段階は89年に終わり、ポスト新時期は90年にはじまるとされ、89年の事件の発生との関係は覆い隠されている。社会とモダニティの性質、任務、条件等の問題が認識されないのであれば、中国が90年代にポスト新時期に入ったというのは、それはすでに近代化の目標をすり替えたことを意味しないか。⁴

これに対し、張頤武は、グローバル化文化想像において、モダニティが他を圧倒するテーマとなり、その価値優先のため、中国の近代史における伝統(革命)が全て否定されたが、純粋な「西欧」が存在しないように、純粋な「中国」もまた存在せず、中国と西欧の間にも複雑な「異種混交」が存在する。「中国」を解釈する努力の中で、いかなる理論言説も優先権を保持すべきでなく、「モダニティの価値優先」それを人類共通の準則、永遠の真理とし、「モダニティ」が唯一の絶対的な最終目標で、「グローバル化」も「西欧化」でしかあり得ないというのは、非常に単純な思考回路であり、「西欧的モダニティ」を選ばなければ、再び「文革」の悲劇に陥るという二元対立のロジックは許容できない。

《7》今後の展開

「後学」論争についての総括はなされていないが、基本的には議論の流れは現在も進行中といえる。この在米の学者との間に交わされた文化価値をめぐる論争を通じて、中国の認識は西欧中心主義を批判するあまり、第三世界理論の中で中国像の意識的構築をはかるという方向に進んで行く。またそのような側面から、90年代、事実上解体された「モダニティ」の見直しが進み様々な領域で議論が進められ、知の「従属化」と「アジア」の実体化の間を縫って、「近代化イデオロギー」論争の焦点は今後も、転変を続けると思われる。

張頤武によれば、「後学」への批判は主に三点あり、(1) 圧迫的な官方権力利益(中国政府の権力と利益)に順応している。(2) エリート知識人の立場(啓蒙)を放棄している。(3) 経済的にまだ「近代化」を実現していないのに、なぜポストモダンを問題にするのか。に集約されるとしており、また張隆溪は中国「後学」言説の修辞手法を批判(章太炎の言う政論を飾る文飾)して、伝統的な「政治論文を飾る新しい文飾」となっていると指摘している。保守の言説として、現実の合法性の基礎を提供するために「転用」された側面は大きく、状況によっては、排他的、拡張的な論理を形成していく。また論争の中によく出てくる「学院批評」という言葉は、社会に開かれていない、学会にしか通用しないような純学術批評を指し、その議論の「公共性の欠如」に対する批判もある。

日本のポストモダンの状況は、21世紀に入って、急激な左旋回ということが言われている。90年代はじめに出版された溝口雄三『方法としての中国』は、中国ではサイードの「オリエンタリズム」と並んで、西欧中心主義批判の方法論を提示する重要文献として扱われている。

文化多元論の立場から、普遍性を論じ、西欧中心主義の「普遍性」ではなく、異なる民族の言説間の多元的な視野が融合する中での、特殊性の中の普遍性であり、「モダニティ」についてはアジア自身の内部にアジア自身の近代をもとめ、中国の歴史の中に中国固有の原理を求めている。

西欧現代思潮の特徴は「後」と「新」が多用されることが特徴で、「新」がつくのは、新儒学とか新保守主義、新自由主義、新左派もあるが、ほとんどが保守に関わることは、であるのに対して、「後学」は本来、西欧においては左翼傾向が鮮明な西欧内部の「非主流イデオロギー」を代表している。中国では、この二つのターム（接頭辞）が複雑に交錯する中で、「後」（ポスト）も「新」何々主義、に回収され、西欧の非主流イデオロギーが中国独自の理論構築のための主流イデオロギーになっている。ただし接頭辞のほうはともかく、－イズムというのは西欧ではあくまで思潮を指すので、「主義」という言葉と対応関係にない、という指摘も見られた。

出版物の傾向などから見て、今後中国では、70年代生まれは消費社会の成熟に対応して、ベンヤミン、ボードリヤールなど、政治方面ではハンナ・アーレントが解禁され、これまでのフランクフルト学派などの形而上学的な傾向への批判として、アメリカで主流のプラグマティズムの流れを汲むローティなどが新しく関心を持たれており、ヨーロッパよりアメリカ主流になって来ている現代思想を、より共時的に受容する傾向が見られる。同時に、日中の対話という潮流も、人民大学哲学院では、京都学派の哲学、及び竹内好についての研究が進展しており、博士生が来日して本学中国研究科での学術交流も行われている。哲学のみならず、京都学派第二世代が仏文学者や文学評論家であったことに鑑み、今後は文学領域でも、欧亜モダニティの相剋、日本浪漫派と、日中の抒情伝統などに着目して、比較文学的研究が進められることを期待したい。

註

- 1 汪暉『90年代後学論争』の編者。
- 2 趙毅衡：記号学者、米国カリフォルニア大学バークレー校教授。四川大学新聞学院教授。主要著作に『遠遊の詩神』『新批評』『文學符號學』『苦惱の叙述者』『當說者被說的時候』『禮教下延之後』『對岸的誘惑』『意不尽言』『符號學：原理與推演』など。
- 3 張頤武：浙江温州人。北京大学中文系教授中国当代文学批評理論、大衆文化及び文化理論。著作に、『在邊處追索』『從現代性到后現代性』『思想的蹤跡』など多数。グローバル下での中国内部における文化分化問題、当代文化のアイデンティティについての研究。
- 4 徐賁：マサチューセッツ州立大学英語博士、カリフォルニア州聖マリア学院英文教授、著作に『知識分子：我的思想和我們的行為』（2005）『人以什麼理由來記憶（2008）』『通往尊嚴的公共生活』（2009）『在傻子和英雄之間』（2010）『什麼是好的公共生活』（2011）など。

参考資料

『後学論争』より

文化、政治、言語三者の関係についての私見

鄭 敏

一 「革新」か、それとも「保守」か？

『二十一世紀』1995年2月号趙毅衡先生の大作「〈後学〉と中国保守主義」は筆者の〈世紀末の回顧：漢語語言の変革と中国新詩創作〉の観点に言及しており¹、あわせてそれを「新保守主義」と名づけている。趙先生は大陸を遠く離れ、自然大陸の近年の文化思考の焦点や現象とは迂遠であり、顕かに正統派の立場に立ち、白話運動の「政治革命性」を防衛している。とりわけ私の「回顧」がまぎれもなくこのような文化を政治運動の付帯物とみなす伝統的観念からの脱却にあり、また当代の言語観、文化観を以て文化大革命運動中、中華文化特に詩歌創作に与えた負の影響を凝視していることを知らない。わたしは趙先生とは背景の出発点、生存空間が異なるために、彼のようないわゆる「保守」主義者も私から見れば、まさに「革新」なのである。

私の知る限り、国内の民族文化伝統に対する継承と革新の討論には、実に多くの異なった見方がある。しかし絶対多数が同意しているのは、白話文、新文化運動の中華文化伝統に対する態度は妥当性を欠いており、自己の古い文化伝統の生命力を大いに損なっている、というものである。だから今日中華文化伝統を発揚、珍重するためにその危機に瀕した思考から救うために呼びかけているのは「革新」か「保守」か、当然ははっきりしているのだ。伝統への「回帰」の提言はすでに廃れて、硬直化している。どこに民族の回帰を待っている不変の伝統があるものなのか？昨日、今日、明日すでに連綿とまた流動しており、エリオット(T.S.Eliot)は30年代にすでにこのような見方を意識するに至っているのだから、90年代の今は言うまでもないだろう？伝統は今日も生まれ、今日は豊富な更に新しい伝統となり、また明日を生む、「回帰」の二文字は虚妄の語ではないか？更に言えば、大陸文化学術の思考動向解釈は海外保守主義の入り口となっている、このような見方はおそらく趙先生が西欧に長く居ることから、大陸の思潮との合弁を許さないであろう。私の知るところでは、近年の文化伝統に関する討論は、その動力は世紀末の自我凝視から来ており、中国当代文化の形成に対する、原因と結果のなせる焦点の論談であり、純本土的なのである。

わたしたちは未知数に満ちた多元宇宙に生きており、一つの物事に異なった見方がある

のは正常だ。よって真っ向から対立する必要はない。このような二元対抗の論争は往々にして学術交流を袋小路に追いやる、よって私はこの回答の文章の中で実際にはこの良い機会を借りて自己の言語、文化、政治の関係に関する観点を一層明らかにしたい。なぜならこれは少なからぬ論争でほとんど難問となっている点だからである。

二 当代構造—脱構築の言語観

文化、言語、政治三者の本性と相互の関係、はほとんど二十世紀後半、東西知識界で共通に注目を集めた焦点であった。大陸でのこの三方面に対する討論は80年代に始まり、90年代最もヒートした。しかし重要なのは、問題が深く検討されたかどうかであり、この討論の意義と認識について新しい突破口があるのか、特に言語、文化上自己の独立性はあるのか、伝統継承と創新の関係についてどのように取り扱うか等について見ることである。目下、もしこれら形而上教条的思想の遺跡を一掃することが出来なければ、討論に深く進入しようとすることは非常に困難である。これらの遺跡がもたらした困惑は以下の項目に列挙できる。

一、長年にわたる政治を中心とし、文化はそれに付き従うという立場を継続すべきか否か²。人類の歴史を見渡すならば、政治と文化はその内包、影響、どちらの包容性が大きいであろうか？中華の歴史上、春秋戦国時代諸子百家は自分で、自分の宣伝、論説の対象を選んだ。政権との関係が合えば留まり、合わなければ立ち去った。気概の大きかった盛唐時代、漢、夷、匈奴、鮮卑の文化は政権の唱導を得、政権と文化の調和は更に顕著になったと言えよう。秦始皇帝は政治中心論を最初に高く掲げ、文化伝統を削り、政権の需要に合わせた皇帝である。彼の焚書坑儒は、文化は政治に服従すべしという気風を拓いた。これによって、文化伝統の改造がそれ自身の歴史的必要性を離れ、政権の共時性の利益に服従するようになった。

二、言語と人の関係の問題から言うと、大陸学界は今でも二十世紀以前の古典の見方に留まっている。すなわち言語は人々がそれを用いて人と交流する道具であり、それ自身は何も自分で選択しない中性的媒体であり、よって語法、修辞、思惟のロジック等でそれを制御することで、それを表現の従順な道具として、言語の単一性と「正確な」意味を深く確信できる、という認識である。これは二十世紀後半に西欧から受容し、普遍的になった言語記号学や脱構築言語学とは大いに異なる。言語と使用者の関係、言語の機能についての異なる見方は、文史哲テキストに対する解説に大きな差異を惹起し、解釈学の革命と論争を触発した。これは大いに大陸と西欧の間の学術界に隔たりを生じ、さらには中西文化対話に影響を及ぼした。大陸は言語の伝統古典観念から抜け出す前に、即ち「言語転折」(linguistic turn)を経る前に中西文史哲の対話は開通し難くなった³。

三、西欧の現代言語観は人の自身に対する、真理、歴史に対する新たな解釈と評価を惹起し、

よって認識論美学の方面では天地を覆すかのような再評定が起こった。中でも脱構築理論、脱構築言語観は最も重要な役割を果たし、各種人文学科の哲学思潮に密かに影響を与えた。大陸は伝統的な言語工具観に囚われており、言語の根本的問題に対しては西欧学术界と共通認識を獲得しようもなく、当然以下のような当代言語観は受け入れ難いものであった。言語は個体の主体性を成すが、個体の主体性は言語を創造しない。ハイデッガー（Martin Heidegger）が明らかに述べているように、言語が人に向かって語りかけるのであり、人が言語を語るのではない。そこで彼は詩人たちが詩作に際して、静かに言葉が語るところに耳を澄ませ、自ら騒ぎ立てぬよう戒めている⁴。ここには構造と脱構築の共同に認める、言語は一つの独立した記号系統であるという言語観、が含まれており人の心と個性の全ては全て言語によって構成されるのであるから、人はせいぜい、このシステムの中で思考し、感受し、表現することしかできない。脱構築の学者デリダ（Jacques Derrida）によれば、言語は広義の書記言語であり、無限の「差異」（différance）が構成するシステムであり、それは無形、無限、不在、無定形で無名であり、無形の痕跡（trace）を経て運動を進める。言語の根本は無意識にある。言語が外在化するとき（口語もしくは書面語）無数の歴史的、文化的、伝統的、民俗的、痕跡を帯びる。よって、語義の多元は必然であり、確定したテキスト解釈はあり得ない⁵。

上述のような当代構造－脱構築言語観は以下のような理論を生み出した。読解の権威はもはや存在しない。痕跡系統の無限で尽きること無い変化によって、伝統はもはや権威となりえず、いかなる革新潮流によって打倒されることもない。それは「場を持たない」系統であり、その場における革新の不断の摩擦を経て、それゆえに引き続き新しい伝統を煥発し得る。「差異」と「無形の痕跡」の理論を拠り所として、伝統は消滅しえず、不変に存続しえず、ただ「転型」（transformation）において継続発展するのである⁶。

よって政治制度の革命のために、一民族の言語伝統を強制的に改変することは、それが負うところの豊富な文化的痕跡を大いに傷つけ損なうので、それは疑いなく一つの民族に対する暴力的行為である。これは新旧文化交代の行為に似たものであり、よって、外来異民族の征服者は通常被征服者に対して民族言語の使用を禁じ、征服者の言語の使用を命じるのである。世界の文化交流にあつては、各語系は翻訳の手続きを踏んで相互に理解できる。

三 白話運動における「五四」の破壊性

上述三点の考慮に基づくならば、私は五四運動が政治上表現した進歩性の（それはむしろ神聖と見なすべきものである。）白話運動の中におけるその破壊性は覆うべくもないと思う。それは古典文学を、哲学上の尊い遺産を激しく排斥する行為であり、陳独秀によって「反

対者の討論の余地を容れない」と認められたものである⁷。胡適は元、明、白話文作品以外の全古典作品を「中国文学の正宗に非ず」とし、排斥を加えた。陳独秀は古典著作を「貴族文学、古典文学、山林文学」に分け、例外なく批判駆逐した⁸。この論理によって、諸子百家、唐宋詩詞もすべて棄却され、残ったのは、わずか十三世紀以来の一部の白話文著作だけである。この一度きりの漢語言語の大断裂、大手術が、五千年の中華文化伝統にもたらした災難がいかに凄惨であったか見るべきである。瞬く間に一度の地震が数十世紀の文化蓄積を呑み込んだのである。今日思い起こして胸が痛まないだろうか？

しかしながら、今日誰がこの文化損失の債務に言及するだろう。自己の民族文化伝統を珍視しようとすれば、たちまちあの時の陳独秀の権威ある禁令に抵触するのだ。「反対者と討論する余地を容れない」あるいは「保守主義」の烙印を押される。しかし注意が必要なのは、政治イデオロギーの蔑義が染み付いているがゆえに、「保守主義」のここでの含意は西欧とは異なることである。一語多義の理論に至るところで遭遇するのを見るべきである。いわゆる「新保守主義」は、おのずと五四運動時期の「保守主義」に対応し、濃厚な政治的含意を払拭できないことは、どんな読者も感じることだろう。伝統権威を否定したラディカリスト陳独秀のような者でさえ、自分もまた新権威主義者になったのである。その文化的、新権威的禁令は今世紀はじめに設けられたのだが、しかし今日なお新文化運動が神聖なおかげで、90年代の思惟を統御し、私たちに伝統／革新、古典／白話の文化二元対立対抗思惟方式を受け入れさせようとする。私たちの思想開放は、他の方面の開放に比べて少し遅いのではないか？二元対立というこの服従の呪文を唱えれば、人は頭を悩ます。永年の思想封鎖によって、それはまだこの土地において有効なのだ。

しかしながら、私たちの実際の文化景観はどのようなものだろうか？こんな理由から、もうすぐ今世紀も過ぎようというのに、古籍の文史哲の精華は、国民教育課程の主流から排斥され、今でも大学の文科学学生は中国通史を修めなくてよく、「繁体漢字」も特殊な政治歴史含意から排斥された。よって、三十代の知識分子は縦組み、繁体字の近現代の書籍（彼らが崇拜する革命作家魯迅先生の非簡体字版の書籍を含めて）を読みなれず、また読むすべがないのだから、古典文籍については言うまでもないだろう。これら二十一世紀中国知識分子の棟梁は、将来どのように自己の民族文化を発揚することが出来るのだろうか？彼らは壮大な北京図書館の建築に相対して、ただ自己の非力さを嘆くだけだろうか？彼らは50年代以後に出版された横組み、簡体字、白話体の著作を読めるだけなので、煙の大海原のように膨大な文史哲の古籍に至っては、学者たちによって、白話に訳され、横組み簡体字版になって初めて、彼らの知識宝庫にそれが入れられるのだ。生きながら埋葬された古文化は、当世では少数の学者がそれを簡体白話に訳してやっと子孫後裔に伝わるのだとしたら、あまりに悲しくはないだろうか？生きながら埋葬された古文化の何と痛ましいことか！古典文化の巨匠が

知ったならば、黄泉の国で涙を流すことだろう。彼らの待遇は、後世のダンテ、シェイクスピア、ミルトンにも及ばず、シェリー、バイロンについては言うまでもない。李白、杜甫は何とも不幸なことに白話語体を用いて詩を書いていないので、中高、大学の教室で五四の大詩人たちと平等に読者の賛誉を享受することができない。

四 二十一世紀における中華文化伝統の運命

中国古文化伝統の文学の寿命は今日まで生き延びることで、世界の幾多の古文化の中で僅かに残る偉大な遺産の一つとなった、しかしその二十一世紀の運命はどのようなものだろうか？少なくとも私たち知識界が直面する緊急の任務は、日に日に生き埋めにされる古籍を速やかに救出することであり、それは古文化の情報を最も担っており、生命ある限り、復旧できる、私たちが十分に新鮮な空気と活動空間を与えてやりさえすれば、それは再び蘇生されるであろう。わたしたちの応急処置は文化遺産の血肉を私たちの明日の、生きた、新しく生まれる文化伝統に転換させ、わたしたちの足元の自らが属する文化国土となる。同調し言いなりになって、他者文化に擬えるプロセスを歩む必要はない。

文化伝統を固定普遍のものとして崇拝するような、この種の中心主義の閉鎖した心理、權威主義の排他行為は、自ら取るべきではない。しかし、本民族の文化伝統を外に排斥し、ひたすら他者の文化伝統や表面的現象に思い焦がれて、自己の立脚点を求めるのはこれも閉塞した心態であり、中心であるべき古典中華文化を当代西欧文化に移すことに他ならない。私たちの使命は、古典を当代の中華文化の伝統に発展させることである。崇古と崇西の文化観は等しく中心主義から生じる現象であり、私たちの歴史的使命を進める助けにはならない。わたしたちが為すべきこととは、今日全人類の最前線の発見と理論を以て、自己の古い文化伝統を新たに解釈、解説することである。そうでなければ、私たちは二十一世紀には文化孤児になるであろう。自己の古い文化伝統を自ら断ち切り、他者の文化系統に入らざるを得なくなる。わたしたちは他者文化の国土の風光を眺めるに、そこに根をおろす術は無い。私たちは完全に白話を用いて創作できるし、あるいはしなければならぬが、母語の全体が私たちの文化の眞の担い手であるがゆえに、二十一世紀の中国知識分子は繁体字と文言文に対する閲読能力を回復すべきではないのか？古い文化から当代文化に転型する過渡的時期にあって、私たちの文化的任務は古い文化の精華を新しい伝統に流入させ、新しい文化生命、新しい文化肌理を形成させることである。これを捨て、他者文化をやみくもに移入した結果、今日商業文化の横行のもと、明らかに問題が起きている。ここに、私たちは筆を取り、本民族の言語文化の古い伝統を重視し、古今をあくまで対立させないように呼びかけなければならない。これはあくまで伝統への回帰ではなく、「回帰」の二字の涵義をもとに戻すことである。

それはある種「凝り固まった不朽」に恋々とした思いを抱く形而上的心情を意味しており、実際わたしの宇宙観と合わない。古代を懐かしむのは、ある幻想に対する依存であり、何も不変の往昔が私たちの回帰を待っているわけではない。伝統意識は流れて止まぬ水であり、どうしても流れ続けなければならない、水源を断ち切ることはできず、下流を汚染することもできない。われわれの今日の文化環境はいったいどのような状況にあるだろうか？これは世紀末にあって私たちが詳細に注意、分析する必要がある、ただ政治の革新／保守、のひと括りで、恐らく解決することの出来ない問題である。僅かなお金を稼ぐために小学校を去っていく学齡の児童を見よ。その隊列はますます拡大していく。図書館や実験室を離れ、教壇のもとを去っていく青年たちを見よ、彼らの胸のうちにある英雄人物はエグゼクティブである。これらのテレビの商業文化のファーストフードを与えられて育った青少年たちは、彼らは水に浮かぶ氷の上で生活しているのに、自己の文化伝統を以てその浮薄さを掌握することもできない。王起明はニューヨークで苦心惨憺の末、西欧の大富豪になる。彼に言わせれば、ニューヨークという天国の映像は、すでに最高学府、図書館、音楽学院にあるのではなく、逆巻き流れるお金の渦にある。よく考えて欲しいのは、彼が十分に中華文化伝統に育まれる機会もなく、自己の成長の過程で、知識無用論、文化真空を除いてほかに、誰が彼にお金より重要なものがあると教えたことがあるだろうか。さもないければ、音楽学院のチェロ奏者である彼が、なぜまたリンカーンセンターや、大都会のオペラハウス、美術館が目に入らず、お金に目がくらんで邁進していったのだろうか？こうなったわけは、近年の商業教育のなせるわざである。遺憾なのはテレビが彼の経歴を誇張して、第三世界から来た創業英雄が遭遇した悲劇との遭遇と言い立て、第三世界から不満が噴出したことである。俗臭万丈、商業主義の汚染は深刻であるが、しかしニューヨークは世界的な文化都市でもあり、大図書館、博物館、高等学府を擁している。一人の人生の選択は、選択者本人の文化素質にかかっている。王起明の悲劇は彼が文化喪失者であることにある。

このような一つの世紀の転折点に生きていて、このような革新／保守の二元対抗の政治中心論を早く抜け出し、（これは実は「階級闘争を綱とする。」の名残である。）われわれのまだ息絶えていない古い伝統文化を救い出し、私たちが久しく喪失した文化人格を奪回すべきであり、二十一世紀において私たちの文化新伝統を再建するよう努力することこそが当面の急務である。これが本当に「新保守主義」なのだろうか？まさにジュリエットが言うように「名前は何？それなら私たちは薔薇と呼びましょう、別の名で呼んだところで、その香気が人を襲うことに変わりはないわ。」⁹

鄭敏 北京師範大学外国語系教授

（1920～）現代中国の詩人。評論家、英文学者。北京東城区の外務省高官の家に生まれる。

西南連合大学を卒業後、重慶の通信社に勤務。48年渡米。52年ブラウン大学修士課程を修了。詩集に『心象』『詩集 1942－1947』などがある。文革以降、活発な研究、批評活動を行っている。

原註

- 1 鄭敏：〈世紀末の回顧：漢語語言的變革與中國新詩創作〉，《文學評論》，1993年第3期。
- 2 關於文化的相對獨立性，請參考拙文：〈中華文化傳統的繼承：一個老問題的新狀況〉，《文藝爭鳴》（長春），1994年2月號，頁22-24。
- 3 構造と脱構築（ポスト構造）に関する言語理論の主な思想家としては、ソシュール、ラカン、ハイデッガー、フロイド、デリダが挙げられる。ここでの観点は、筆者が上述の各思想家の經典を学習した上での個人的見解である。
- 4 Martin Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, trans. Albert Hofstadter (New York : Harper & Row, 1971), 189-210.
- 5 泛見 Jacques Derrida, *Writing and Difference*, trans. Alan Bass (Chicago : University of Chicago Press, 1977) ; of *Grammatology*, trans. Gayatri C. Spivak (Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1974) ; *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass (Chicago : University of Chicago Press, 1982) ; *Dissemination*, trans. Barbara Johnson (Chicago : University of Chicago Press, 1981) ; *Positions*, trans. Alan Bass (Chicago : University of Chicago Press, 1981).
- 6 參考 Kenneth Baynes, James Bohman, and Thomas McCarthy, eds., *After Philosophy : End or Transformation* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1987)。
- 7, 8 趙家璧主編：《中國新文學大系・建設理論集》（上海：良友圖書，1935），頁27：46。
- 9 *Romeo and Juliet*, Act Iiii by W. Shakespeare, “What is in a name? that which we call a rose by any other name would smell as sweet.”

ポストモダンと文化批評に関わる参考文献

- (1) 汪暉篇『90年代後學論爭』香港中文大学出版社1997年
- (2) 公羊主篇『思潮』中国社会科学出版社2003年
- (3) 張旭東著『批評的踪跡 文化理論与文化批評1985—2002』生活・讀書・新知三聯書店2003年（2006年再版）
- (4) 陳曉明篇『後現代主義』河南大学出版社2004年
- (5) 周憲著『文化表徵与文化研究』北京大学出版社2007年
- (6) 陶東風著『当代中国的文化批評』北京大学出版社2006年

